



ESTUDIOS LITERARIOS

'ABD AL-GANĪ AL-NĀBULUSĪ (M. 1143 H. / 1731 D. C.): LA *RIḤLA*
MÁS ALLÁ DE LAS CONVENCIONES DEL GÉNERO

'ABD AL-GANĪ AL-NĀBULUSĪ (D. 1143 H. / 1731 AD): THE *RIḤLA*
BEYOND THE PATTERNS OF THE GENRE

GRACIA LÓPEZ ANGUITA
Universidad de Sevilla
glopezanguita@us.es

Recibido: 05-03-2017

Aceptado: 14-05-2018

RESUMEN

El polígrafo sufi al-Nābulusī realizó varios viajes por Oriente dejando constancia de ellos en obras que muestran una perspectiva diferente dentro de la literatura árabe de viajes. A través de la comparación de algunos lugares de Siria y Jerusalén descritos en la *Riḥla* de Ibn Baṭṭūṭa -y, en menor medida, de otros autores- y la de al-Nābulusī pondremos de relieve esas peculiaridades con el objetivo de dilucidar si puede considerarse la *riḥla* sufi un subgénero dentro de la literatura árabe de viajes.

Palabras clave: Nābulusī, Sufismo, Literatura de viajes, Riḥla, Jerusalén.

ABSTRACT

The sufi polygraph author al-Nābulusī made several journeys through some of the islamic Eastern countries. The accounts of his travels show a different perspective within the tradition of Arab travel literature. Through the comparison with the descriptions of some places in Syria and Jerusalem made by Ibn Baṭṭūṭa -and, to a lesser extent, other authors-, we will emphasize the contrasting quality of the features which characterize al-Nābulusī's accounts in order to elucidate whether the sufi *riḥla* can be considered a subgenre of Arab travel literature.

Keywords: Nābulusī, Sufism, Travel Literature, Riḥla, Jerusalem.

1. AL-NĀBULUSĪ Y SU CONTEXTO

‘Abd al-Ganī b. Ismā‘il al-Nābulusī (Damasco 1050 H. / 1641 d. C. – Damasco, 1143 H. / 1731 d. C.) fue la figura, tanto a nivel religioso como literario, más destacada de la Siria otomana. Pertenece, como es sabido, a una época tradicionalmente considerada “oscura” asociada a una anquilosada actividad intelectual. Este periodo, comprendido entre los siglos XV y XVIII, ha sido, por ese motivo, objeto de una atención minoritaria por parte de los estudiosos. Sin embargo, este enfoque está siendo rebatido en la actualidad mediante trabajos que ponen de relieve el desarrollo social e intelectual de determinadas zonas en esa época¹; El Cairo, Alepo y Damasco, por ejemplo, experimentan un crecimiento económico y demográfico considerable hacia el siglo XVIII. Señala Rouayheb² que los manuales de retórica, semántica, gramática, lógica y teología redactados en esta época por autores principalmente magrebíes y persas venían a refrendar el acervo heredado de épocas anteriores no sólo en calidad de *muqallidūn* (seguidores o imitadores de la tradición) sino también de *muḥaqqiqūn* (verificadores, ya fuese a través de la razón o de la inspiración divina, en el caso de los sufíes). Algunos autores, de hecho, sostienen que en el mundo árabe durante los siglos XVII y XVIII se produjo un renacimiento cultural que lo prepararía para recibir la influencia modernizadora europea en el s. XIX³. Otro rasgo que caracteriza esta época es, precisamente, el florecimiento de las cofradías místicas no árabes tales como la *naqšbandiyya*, *jaḥwatiyya* y *šattariyya*.

Entre estos autores que no sólo sometían a examen las obras clásicas sino que se involucraban plenamente en las discusiones intelectuales de su tiempo demostrando la vitalidad cultural del Oriente Otomano, se encuentra, sin duda, al-Nābulusī⁴.

El autor que nos ocupa fue, probablemente, el seguidor, comentarista y defensor de las doctrinas del andalusí Muḥyiddīn Ibn al-‘Arabī (m. 1240 d.C.) más importante de su tiempo. Al-Nābulusī pertenecía a una familia que se había destacado en las ciencias religiosas, los Banū ʿYamā’a. Tres miembros de esta saga de juristas *šāfiʿies* se convirtieron en “juez de jueces” de Egipto, mientras que muchos de los miembros de la rama establecida en Jerusalén ostentarían el cargo de *jaṭīb* en la Mezquita al-Aqṣā⁵. Al-Nābulusī demostró un gran talento desde niño, componiendo su primer poema con doce años e impartiendo docencia en la mezquita de los Omeyas con veinte. Junto a su magisterio como jurista *ḥanafī* especialista en hadiz, el

¹ V. El-Rouayheb, Khaled (2006): “Opening the gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century”, *International Journal Middle East* 38, 2, 263-281.

² *Idem*.

³ V. Akkach, Samer (2007): *‘Abd al-Ghani al-Nabulsi: Islam and the Enlightenment*. Oxford: Oneworld.

⁴ Véanse, en este sentido, las cartas y fetuas de al-Nābulusī concernientes a temas que fueron controvertidos en su momento en Akkach, Samer (2010) y Aladdin, Bakri (1987-1988). En ellas se evidencia un espíritu de tolerancia y de crítica al puritanismo acordes con su condición de sufi.

⁵ Sobre esta saga de ulemas véase Sirriyeh, Elizabeth (2001).

reconocimiento le llegará especialmente como sufi hasta el punto de que algunos de sus biógrafos llegarían a considerarlo el *quṭb* o “polo espiritual” de su época. Por otra parte y como solía suceder con este tipo de autores, al-Nābulusī no estuvo libre tampoco de ataques anti-sufíes. Al-Nābulusī redactó comentarios a la obra de Ibn al-'Arabī y al *Dīwān* de Ibn al-Fāriḍ y compuso él mismo una voluminosa colección de poemas titulada *Dīwān al-ḥaqā'iq* acogida de manera desigual por los estudiosos contemporáneos. Sus comentarios representan “la convergencia de la tendencia andaluso-magrebí (Abū Madyān, Ibn Mašīš, Šuštārī, Sanūsī) y la turco-persa (Awḥad al-Dīn al-Nūrī, Maḥmūd Uskudarī, Muḥammad Birgalī)”⁶. El total de su producción escrita (relatos de viajes, tratados sufíes y poesía) arroja una cifra que oscila entre las doscientas y las doscientas cincuenta obras.

En su primer viaje a Estambul en 1644 fue iniciado en la *ṭarīqa qādiriyya* en Ḥamā y, once años después, ingresó en la *naqšbandīya* en Damasco. Al-Baljī, el Maestro que lo inició en esta orden, le instó a escribir un comentario a una epístola sobre la *Naqšbandīya* que tituló *Al-Ma'īyya fī šarḥ al-ṭarīqa al-naqšbandīyya*. En 1681 d. C., a la edad de cuarenta años, se encerró durante siete para entregarse a un ascetismo extremo y al estudio de las obras de Ibn al-'Arabī, Ibn Sab'īn y 'Afif al-Dīn al-Tilimsānī⁷.

Después de su retiro, realizó varios viajes de los que dejó constancia en las *riḥla*-s que se detallan a continuación⁸:

-1688: Viaje corto a Baalbek y la Beqaa puesto por escrito bajo el título *Ḥullat al-ḍahab al-ibrīz fī riḥlat Ba'lbak wa-l-Biqā' al-'azīz o al-Riḥlat al-ṣuḡrā*.

-1689: Viaje a Jerusalén plasmado en *Al-Ḥaḍra al-unsīya fī l-riḥla al-Qudsiyya o al-Riḥla al-Wuṣṭā*.

-Viaje de tres años por Siria, la costa libanesa, Palestina, Egipto y el Hiyaz puesto por escrito en 1693 bajo el título *Al-Ḥaqīqa wa-l-ma'yāz fī riḥlat Bilād al-Šām wa-Miṣr wa-l-Ḥiḡāz o R. al-kubrā*.

-1700: Viaje al Líbano y Trípoli titulado *Tuḥfat al-nābulusiyya fī l-riḥla al-Ṭarabulūsiyya*.

2. RIḤLA Y SUFISMO

Se considera que el precursor del género de *riḥla* fue el valenciano Ibn 'Yubayr (540/1145-614/1217) quien la escribió a modo de guía para sus contemporáneos a propósito de su peregrinación a La Meca. Con Ibn Baṭṭūṭa (703/1304-770/1368-9 ó 779/1377), el otro gran epígono de la *riḥla*, el género adquiere una nueva dimensión y entra de lleno en la literatura convirtiéndose en una descripción de su viaje alrededor del mundo conocido. En los ss. XVI y XVII se siguen escribiendo libros

⁶ Khalidi (2012).

⁷ Según Khalidi esta reclusión tuvo lugar durante sus años de juventud. V. Khalidi (2012).

⁸ Seguimos la cronología propuesta por Sirriyeh, Elizabeth (1985).

de viajes describiendo la peregrinación a La Meca además de otras ciudades como Jerusalén y Estambul y viajes cortos a Siria y a Egipto. En el género de *riḥla* la prosa suele aparecer jalonada con fragmentos de poesía propia y ajena y, además de los datos de carácter topográfico, histórico o social, se citan nombres de las figuras célebres de cada región y de los maestros con los que se ha ido formando el autor. En la de Ibn Baṭṭūṭa se empiezan a incluir menciones a las “maravillas” de cada región. Su obra se encuentra más cerca del género de *adab* que del de *taʾrīj* o *ýugrāfiyya*.

Algunos investigadores señalan que la *riḥla* de tipo espiritual es una tendencia que comenzó con autores anteriores a al-Nābulusī. El beréber Abū Sālim al-ʿAyyāšī (1628-1679 d. C.) escribió una *riḥla* durante su segunda peregrinación a La Meca titulada *Māʾ al-mawāʾid*, en la que se presta especial atención a los santuarios sufíes que visitó y a los maestros que fue encontrando. El abundante contenido teórico de esta obra, ha llevado a algunos investigadores a sostener que lo que escribía al-ʿAyyāšī y sus seguidores eran más “tratados de disertaciones jurídico-religiosas, repertorios de tradiciones piadosas, libros de enseñanza mística o teológica”⁹ que libros de viaje lo que, finalmente, “llevaría al agotamiento de un género cuyo interés había radicado precisamente en lo contrario de lo que se había convertido.”¹⁰

La *riḥla* cuya motivación está más cercana a la de Nābulusī es, por su carácter sufi, la de al-ʿAyyāšī. El marroquí describía el libro en el que dejó testimonio de su viaje como un *dīwān* de ciencia y literatura:

“Mi intención, si Dios quiere, al poner por escrito el relato de este viaje es que sea un *dīwān* de conocimiento, no un libro [para amenizar] veladas ni para entretener.”¹¹

Conceptos inequívocamente sufíes aparecen de manera explícita en su *riḥla* desde la introducción: el *talwīn* y el *tamkīn*, la unidad del Ser y su encaje con el binomio *ẓāhir-bāṭin* y *ḥaqḥ-jalq*, las bondades de la cofradía oriental *naqṣbandī* y su semejanza e incluso coincidencia de base con la *šādīlī*, las ciencias de los Nombres Divinos y las letras, los cuadrados mágicos, etc.¹² Sin embargo, -y sin pretender extraer conclusiones precipitadas de la *Riḥla* de al-ʿAyyāšī, pues es una obra que requiere de una lectura y estudio profundo-, da la impresión de que este autor más que ofrecer una lectura espiritual de los lugares que iba visitando, inserta digresiones de temática sufi en subapartados que él mismo a veces indica bajo el epígrafe *latīfa*, en los que incluso contrasta las opiniones de distintas escuelas de pensamiento.

⁹ Ibn ʿYubayr (1988: 20).

¹⁰ *Idem*.

¹¹ Al-ʿAyyāšī (2006), *al-Riḥla al-ʿayyāšīya*, 13. Trad. nuestra.

¹² V. Al-ʿAyyāšī, (2006), vol. I: 13, 496-505, 187, 243; vol. II: 20-29, respectivamente. El *talwīn* (literalmente, coloración o cambio de aspecto) es el estado espiritual caracterizado por el continuo tránsito de un estado a otro, y permite ser consciente e interiorizar la renovación continua de la Creación. El *tamkīn* es el estado opuesto al *talwīn*, el de la permanencia y consolidación.

A pesar de ser sufi y entrar en contacto con comunidades sufíes durante su viaje y participar en sus ceremonias, la actitud de al-'Ayyāṣī hacia ciertas expresiones del Sufismo es, en ocasiones, crítica. De su estancia en Palestina dirá:

(...) La gente ha reemplazado la enseñanza por el *dīkr* hasta tal punto que es rara la mezquita que no tiene una sesión de *dīkr* en la que las voces de la comunidad se alzan y se cantan himnos a la manera de los sufíes (...) como resultado, la enseñanza ha declinado en esa zona y en el litoral sirio hasta un punto que no he visto en ninguna otra parte.¹³

Otro autor que podría aducirse como precedente de al-Nābulusī es Ibrāhīm al-Jiyārī, *jaṭīb* en la mezquita del Profeta en Medina, quien recoge en su *Tuḥfat al-udabā' wa-salwat al-gurabā'* su viaje a Estambul atravesando Siria y su regreso a través de Palestina, Egipto y el Hiyaz en la que pone el foco en los ulemas y los santuarios locales y en su propia experiencia espiritual.

A pesar de estos precedentes árabes de literatura de viaje espiritual -que merecerían ser estudiados más en profundidad-, al-Nābulusī descuella por su altura como maestro sufi y por la espiritualidad que impregna la descripción de su periplo, convirtiéndose en la figura más significativa en este género. El damasceno despliega una originalidad y sutileza a la hora de describir la arquitectura, como veremos más adelante, que parece no tener precedente en este tipo de literatura. Por otra parte, además de ofrecer una visión muy subjetiva y de responder a sus necesidades de desarrollo espiritual, las *riḥla*-s de Nābulusī no dejan de ser una fuente de información fidedigna de la vida religiosa y cultural del momento. Sus *riḥla*-s están escritas en un estilo todavía clásico, en prosa rimada con inclusión de poesía en gran parte propia.

La intención espiritual de sus viajes es anunciada en los títulos de algunas de ellas como *Al-Ḥaḍrat al-unsīyya* -"la presencia íntima"-, que son dos términos que en el lenguaje sufi aluden, en el caso del primero, a los niveles de manifestación o presencia divina y, en el segundo, a la intimidad con Dios. Esta intimidad está asociada al atributo divino de Belleza y se opone a la *hayba* o temor reverencial, asociado al atributo de Majestad. La palabra *ḥaḍra*, además, puede aludir a la reunión de un grupo de sufíes para realizar una invocación. Así mismo, el título de su *Riḥla al-kubrā*, *Al-ḥaqīqa wa-l-ma'yāz* -"la realidad y la metáfora"- sugiere la búsqueda de la realidad de las cosas más allá de su apariencia. *Ḥaqīqa*, la realidad esencial y trascendente es, precisamente, uno de los conceptos seminales del Sufismo.

Pero veamos cómo al-Nābulusī expone los motivos que le llevan a realizar su *Riḥla al-kubrā* y el objetivo que persigue con ella en la introducción de la obra:

Deseaba adquirir conocimientos profundos visitando a los piadosos vivos y muertos, y recibir bendiciones a través de las tertulias con ellos y las sesiones espirituales. La culminación [de este viaje] era realizar la peregrinación y visitar

¹³ Matar (2000: 43). Trad. nuestra.

[la tumba] del Profeta -Dios lo bendiga y salve- en esa excelsa región. Hasta que Dios -enaltecido sea- preparó nuestro camino, apartó los obstáculos y nos abrió esta puerta. (...) Tuvo lugar este viaje a finales del verano, en el mes de agosto, alcanzando el punto más lejano [de nuestro viaje] en otoño (...). No pasamos por ningún pueblo cuya gente no nos obsequiara con lo que exige la hospitalidad, y no entramos en ninguna región sino con reverencia y decoro. (...) Nos reunimos con los devotos y los religiosos, conversamos con los maestros de la perfección y la certidumbre, visitamos a los santos, santificamos las tumbas de los puros, discutimos con ulemas y conversamos con los más virtuosos buscadores de conocimiento (...).¹⁴

Tras presentar de manera abreviada el periplo que él y sus compañeros recorrieron (Egipto, el Hiyaz y buena parte de Siria), explica qué le llevó a redactar, a su regreso a Damasco, el relato del viaje:

Quise conservar todo eso en este libro para que fuese un recordatorio -por la Gracia de Dios Altísimo otorgada a mí y a mis compañeros- y un ejemplo para los inteligentes. He pretendido conversar, por la Gracia de Dios Altísimo, con nuestros compañeros amados y compartir los beneficios del conocimiento con los discípulos que se interesan [por esto], del mismo modo que hicimos con nuestro anterior viaje (la *Rihla al-ṣugrà*).¹⁵

Si se contrasta esta introducción con las de las obras de Ibn Baṭṭūṭa e Ibn ʿYubayr, se pone de manifiesto el diferente punto de partida y enfoque con respecto a la *riḥla* tradicional generalmente motivada por la peregrinación (y denominada, por ese motivo, *riḥla ḥiṣābiyya*). El tangerino afirma al comienzo del relato: “Salí de Tánger, donde nací, el jueves 2 de Raʿyab, mes del Señor, del año 725 [14 de junio de 1325] con el objeto de peregrinar a la Santa Casa [Meca] y de visitar el sepulcro del Enviado de Dios, solo, sin compañero con cuya amistad solazarme.”¹⁶

De igual modo afirma Ibn ʿYubayr: “La partida de Aḥmad b. Ḥassan y de Muḥammad b. ʿYubayr desde Garnāṭa (Granada) -que Dios guarde- con la intención de llegar al Hiṣāz bendito (...) se efectuó en la primera hora del día jueves 8 del referido šawāl.”¹⁷

En el viaje de al-Nābulusī destaca la visita a tumbas de personalidades religiosas (lo que, a primera vista, enlazaría esta *riḥla* con el género de *ziyāra* o *faḍā'il*, aunque el propósito es diferente en cada caso, como indica Sirriyeh¹⁸), cuevas de

¹⁴ Al-Nābulusī (1989: 37-38). Traducción nuestra de este y los siguientes fragmentos.

¹⁵ Al-Nābulusī (1989: 38-39).

¹⁶ Ibn Baṭṭūṭa (2005), trad. F. Arbós y S. Fanjul, 122. No entraremos aquí en disquisiciones acerca de la veracidad del relato del viaje de Ibn Baṭṭūṭa ni hasta qué punto Ibn ʿYuzayy, el redactor de la *riḥla*, aportó informaciones externas o copió textos de otros autores como Ibn ʿYubayr, por no ser este el objetivo del presente artículo. Este tema ha sido ampliamente discutido desde finales del s. XIX hasta la actualidad. V. al respecto las referencias dadas por F. Maíllo Salgado (1988: 32).

¹⁷ Ibn ʿYubayr (1988: 47).

¹⁸ Sirriyeh (1985).

santones, tumbas de personajes como el profeta Jiḍr o Maryam, zagüías, mezquitas y descripciones de fortalezas, escuelas, puentes y baños, iglesias, salpicadas por otro tipo de informaciones como la cadena de maestros de las cofradías *naqšbandīyya* y *qādirīyya*, la cofradía *adhamīyya*, fetuas, licencias docentes otorgadas por Nābulusī, asistencia a tertulias, a sesiones de *samā*, etc.

En la zona costera siria, Nābulusī nos informa de la existencia de la cúpula de los “hombres de lo oculto”, un grupo determinado dentro de la jerarquía esotérica del Sufismo:

Llegamos a un edificio abovedado en la cumbre de un elevado monte, del que nos dijeron que era el enclave de los Hombres de lo Oculto. Estos alcanzan el número de cuarenta y quizá sean ellos los [llamados] “sustitutos”, mencionados en los *ajbār*, que viven en la región de Siria y se reúnen ahí a veces (...). Nos detuvimos allí, recitamos la *Fātiḥa* y oraciones supererogatorias.¹⁹

Al-Nābulusī identifica en este fragmento dos tipologías espirituales que suelen confundirse: los Sustitutos (*abdāl*) y los Hombres de lo Oculto (*riḡāl al-gayb*). Pero más allá de este dato anecdótico, resulta interesante el hecho de que el autor superponga a su itinerario una “geografía sufi”, incluyendo lugares con un carácter “mítico”.

Desde época temprana encontramos en las fuentes árabes referencias a Siria como la tierra de los *abdāl*. En el s. IX, cuando el califa al-Ma'mūn fue a inspeccionar las fortalezas de la frontera sirio-bizantina, pidió tener un encuentro con los hombres santos de Homs entre los que se encontraban algunos *abdāl*. E incluso más atrás en el tiempo, encontramos tradiciones que muestran al califa 'Alī reprendiendo a un soldado iraquí que maldecía a los rebeldes sirios, recordándole que entre ellos se encuentran los píos *abdāl* que rechazan las luchas que dividen a los musulmanes ²⁰.

A su paso por el Monte Líbano escribe: “Encontramos allí, a nuestra izquierda, el Monte que según nos dijeron se llamaba Líbano. [Nos dijeron también] que allí hay un santuario donde se reúnen algunos de los cuarenta Hombres de lo Oculto.”²¹ La referencia a los dos santuarios de los Sustitutos no aparece en Ibn Ŷubayr ni en Ibn Baṭṭūṭa, no obstante, este último hace notar la presencia de espirituales en el monte Líbano:

¹⁹ Al-Nābulusī (1989: 173). Los Sustitutos reciben este nombre porque pueden dejar en el lugar que desean un sustituto con su apariencia. Según la doctrina sufi cada época tiene una jerarquía espiritual que gobierna la comunidad de creyentes mediante un Polo, dos Imames, cuatro Pilares y diez o cuarenta (según las fuentes) Sustitutos. Algunos comentarios coránicos bien conocidos los mencionan y algunos sufíes recogen un hadiz que no hemos logrado encontrar en las compilaciones canónicas: “Algunos de los allegados de Dios preguntaron acerca de los Sustitutos: ¿Cuántos son? Muhammad contestó: “Cuarenta almas”. El que preguntaba le dijo: ¿Por qué no has dichos cuarenta hombres? A lo que respondió: Porque entre ellos pueden contarse también mujeres.” Ibn al-'Arabī (1919: 14).

²⁰ Tradición recogida por el asceta 'Abd Allāh ibn al-Mubārak. V. Touati (2010: 175-6).

²¹ Al-Nābulusī (1989: 208).

Desde allí viajé al monte Líbano, uno de los más fértiles del mundo (...), nunca faltan allá eremitas, ascetas y hombres piadosos entregados al servicio de Dios, por lo cual es famoso este monte. Tuve ocasión de ver a algunos de ellos cuyos nombres no son conocidos.²²

Ibn Baṭṭūṭa manifiesta en su obra simpatía hacia los miembros de las cofradías sufíes mostrando admiración por sus prácticas y llegando a ser investido con el hábito iniciático sufi en algún momento²³.

El misticismo islámico hizo de la región del Šām -y, en especial Palestina-, que ya era considerada por el Islam un lugar de santidad por albergar Jerusalén, uno de sus grandes destinos. Como mencionábamos más arriba, desde el s. VIII se recogen anécdotas e informaciones históricas que reflejan la creencia de que diversas ciudades de esta región eran hogar de los Sustitutos²⁴. La ciudad de Jerusalén recibió gran afluencia de peregrinos musulmanes durante la Edad Media, extendiéndose a esta zona la práctica del “avercindamiento con Dios” (*muṣāwara*), que originalmente se daba entre los peregrinos que se establecían durante un tiempo en La Meca. Los alrededores de la Mezquita de la Roca -lugar de extraordinaria importancia en la escatología islámica no sólo por ser el punto de partida del viaje del Profeta a los reinos de ultratumba sino porque numerosas tradiciones lo hacían escenario de los eventos que anunciarían el fin del mundo- era un lugar de especial concurrencia de estos peregrinos devotos. De hecho, el cementerio al-Sāhira en Jerusalén estaba lleno de tumbas de estos musulmanes píos “vecinos de Dios” que se convertirían, a su vez, en centro de peregrinación²⁵.

Al-Nābulusī visitará este cementerio durante su viaje. Según su descripción, estaba situado en lo alto de la colina del mismo nombre en cuya falda había una zagüia de la cofradía *adhamiyya* construida en una cueva llamada Al-Kattān. La cueva estaba justamente debajo del cementerio y tenía un tamaño igual que el de este, de tal modo que, según nos dice al-Nābulusī: “Si pudiéramos perforar las tumbas por abajo, llegaríamos [directamente] a la cueva donde está la zagüia. (...)”. Esta disposición del cementerio y el cenobio representaba para al-Nābulusī la imagen de la famosa expresión: “Los vivos están debajo de los muertos.”²⁶ Pero a este análisis de la colina al-Sāhira, se podría añadir un tercer nivel de correspondencia porque, según el Corán y algunos hadices, al-Sāhira es el lugar donde tendrá lugar

²² Ibn Baṭṭūṭa (2005: 192).

²³ A su paso por Jerusalén menciona “al jeque Abū ‘ Abd al-Rahmān b. Muṣṭafā (...) a quien me uní fraternalmente al tiempo que me investía con las tiras del sufismo.” Ibn Baṭṭūṭa (2005: 169).

²⁴ Existe un hadiz transmitido por Fuḍayl b. Fuḍālā’ que afirmaba que “entre los *abdāl* que viven en Siria, veinticinco viven en Homs, trece en Damasco y dos en Bisān.” V. referencia completa en Touati (2010: 175).

²⁵ No hemos hallado en Ibn Baṭṭūṭa referencia a al-Sāhira.

²⁶ Al-Nābulusī (1990: 243-244). Traducción nuestra de este y los siguientes fragmentos. No cita la fuente de este dicho.

la Resurrección y el Juicio Final.²⁷ Es decir, este monte ilustra simbólicamente tres niveles de existencia: la mundana en el cenobio, el *barzaj* en el cementerio, y la vida de ultratumba que se manifestará en ese lugar al final de los tiempos. Más allá de hacer una mera descripción del paisaje y mencionar personalidades enterradas en dicho cementerio y alguna anécdota asociada al lugar, como es habitual en las *riḥla*-s clásicas, al-Nābulusī elabora una exégesis espiritual del mismo.

De Jerusalén se afirmaba en distintas fuentes que era el lugar de residencia de Jidr, uno de los profetas reconocidos por el Islam y figura de la iniciación mística por excelencia. Al-Nābulusī da cuenta en su obra de la visita a su tumba en la cueva que se encuentra, precisamente, bajo la Cúpula de la Roca²⁸. La tumba de este profeta no aparece mencionada en las *riḥla*-s de Ibn Baṭṭūṭa ni Ibn Ḡubayr, si bien es cierto que este último habla sobre el oratorio de Jidr, que estaría situado junto a la cueva donde se refugiaron Jesús y María, al pie del Monte Qasiun.²⁹

Parte de los primeros ascetas de Siria procedían de Iraq, Egipto y el Jurasán y llegaron huyendo de la persecución de que eran objeto en sus países. Algunos investigadores han asociado directamente el origen del ascetismo y de los retiros espirituales en cuevas en el Islam con la tradición ermitaña de los monjes cristianos de esta zona.

Según Ibn Ḡubayr e Ibn Baṭṭūṭa, en el Monte Qasiun en Damasco se encuentran la cueva donde nació Abraham, la Cueva de la Sangre -cuya superficie tiñó de rojo la sangre de Abel y que fue visitada por Abraham, Moisés, Jesús, Job y Lot-, la Cueva del Hambre -refugio de setenta profetas que murieron de hambre- y las cuevas que cobijaron a Jesús y María, y al Profeta Elías³⁰. No es extraño pues, que para un autor sufi de literatura de viajes, Siria-Palestina tenga una relevancia extraordinaria ya que es un lugar con superabundancia de simbolismo espiritual. Por otra parte, Siria se había consolidado como centro de estudio del Sufismo desde que se institucionalizaran en la Edad Media las *ṭarīqa*-s sufíes. Los textos hagiográficos relativos al célebre sufi Dū l-Nūn el egipcio (m. 859 d. C.) narran sus encuentros con hombres y mujeres ascetas en Jerusalén y ermitaños en las montañas Lukkām (Amanus) en Siria. En esta zona, uno de los discípulos de Dū l-Nūn conoció a un asceta que vivía en compañía de otros seis en clara referencia, una vez más, a los siete *abdāl*.³¹ Al parecer, la existencia de ermitaños en las montañas sirias empezó a ser reemplazada en el s. XII por las cofradías organizadas y establecidas en cenobios, de los que la literatura de viajes deja constancia.

²⁷ *Al-Sāhira* (lit. el hecho de estar despierto, la vigilia), aparece en un contexto apocalíptico en Corán 79:14.

²⁸ Al-Nābulusī (1990: 123).

²⁹ Ibn Ḡubayr (1988: 321).

³⁰ Ibn Baṭṭūṭa (2006: 211-212).

³¹ V. referencias en Touati (2010: 187-188).

3. LA ARQUITECTURA EN LA OBRA DE AL-NĀBULUSĪ

El barrio de la Salihyya en las estribaciones del Monte Qasiun en Damasco -del que Ibn Baṭṭūṭa nos dice que es “el lugar desde donde los Profetas ascienden al Cielo”³² -, donde se encuentra el mausoleo de Ibn al-‘Arabī, ocupa un lugar destacado en la obra de al-Nābulusī. En su *al-Ḥaḍra al-unsīyya* nos cuenta cómo, antes de abandonar Damasco en dirección a Jerusalén, pasa por la tumba de Ibn al-‘Arabī³³. De hecho, escribió un tratado dedicado exclusivamente a la tumba del maestro murciano titulado *Al-sirr al-mujtabī fī ḍariḥ Ibn ‘Arabī* (*El secreto oculto en la tumba de Ibn Arabi*)³⁴. Se trata de un análisis arquitectónico y espacial del lugar atendiendo no sólo a los elementos visibles, sino a los invisibles y al significado espiritual subyacente en ellos, que, al mismo tiempo, constituía un alegato en defensa del Maestro Ibn al-‘Arabī. El complejo, conocido como al-Sālimiyya, incluye la tumba del maestro murciano y fue construido por el sultán Selim entre 1517 y 1518. La forma del edificio es un gran cubo, a uno de cuyos lados está anexado el mausoleo abovedado de Ibn al-‘Arabī. Originalmente estaba construido en tres niveles: la mezquita en el nivel más elevado, el mausoleo en el intermedio y un jardín en el nivel más bajo. Tenía dos entradas: una desde arriba, accediendo al patio de la mezquita y otra desde el jardín. En un lateral, una torre con un sistema hidráulico llevaba agua desde el río aledaño hasta la mezquita. Lo que al-Nābulusī nos presenta a continuación no es una descripción, sino una interpretación de los “secretos” del edificio inspirada, según sus propias palabras, por Dios³⁵.

Samer Akkach destaca la original hermenéutica de la arquitectura expuesta en los escritos de al-Nābulusī; según su análisis³⁶, el autor damasceno adopta tres puntos de vista acerca del monumento: su enclave geográfico, su exterior y su interior. La tumba de Ibn al-‘Arabī se encuentra en el interior de un monte con una riquísima simbología religiosa, como hemos visto más arriba, y que terminaría albergando la tumba del propio al-Nābulusī. Ibn al-‘Arabī es el corazón del Monte Qasiun y simboliza el conocimiento intuitivo o revelación (*kašf*) mientras que el monte en sí simboliza el conocimiento racional (*naẓar*).

La doble entrada al recinto de la Sālimiyya es interpretada como los dos modos de abordar la religión: La exotérica (*šarī‘a*), que correspondería al acceso al público por la puerta de la mezquita y la esotérica (*ḥaqīqa*) correspondería a la entrada desde el jardín, accesible sólo a la élite. El hecho de acceder desde la mezquita implica un descenso hacia la tumba y por tanto, una visión desde arriba,

³² Ibn Baṭṭūṭa (2006: 210).

³³ Al-Nābulusī (1990: 43).

³⁴ Ed. árabe y trad. inglesa por al-Mizyadī (2007): *Al-Nūr al-abhar fī difā’ ‘an Ṣayj al-akbar*. El Cairo: Dār al-Dīkr. Trad. inglesa por P. Fenton en “The hidden secret concerning the tomb of Ibn ‘Arabī: A Treatise by ‘Abd al-Gānī Al-Nābulusī”, *JMIAS* 22, (1997: 25-40).

³⁵ Akkach (2015): “The Eye of Reflection: Al-Nābulusī’s spatial interpretation of the Tomb of Ibn Arabī”, *Muqarnas* 32, 79-95.

³⁶ Akkach (2015).

de desprecio hacia el Sufismo, contrariamente al acceso desde el jardín -que estaba levemente deprimido con respecto al mausoleo-, que proporcionaba una vista desde abajo, lo que implicaría una posición de humildad y una visión ensalzada del mausoleo. Además, la mezquita no tiene agua -con todo el simbolismo vital, sapiencial y de pureza que este elemento encierra-, sino que necesita extraerla del jardín, que queda asociado al conocimiento intuitivo de la *ḥaqīqa*. Desde dentro del edificio, quienes entran en la mezquita buscando el mihrab, se obligan a quedar confinados dentro de sus muros -dentro del pensamiento racional- impidiéndose a sí mismos ver la tumba, es decir, acceder al conocimiento intuitivo.

En la exégesis arquitectónica de la tumba de Ibn al-'Arabī, al-Nābulusī no sólo estaba proyectando la dicotomía "ortodoxia"/ Sufismo en el Islam, sino la controversia que se estaba viviendo en ese tiempo entre detractores y defensores del Maestro andalusí: Dos modos de entender el Islam = dos modos de acceder al edificio.

Ya en Palestina, al-Nābulusī establece una correspondencia entre esa tierra y los lugares sagrados del Hiyaz que no encontramos en Ibn Baṭṭūṭa, quien se limita a presentar Jerusalén como "la que va en tercer lugar tras las nobles mezquitas de La Meca y Medina y desde donde el Enviado de Dios subió a los Cielos."³⁷ Ya desde las primeras páginas de *al-Ḥaḍra al-unsīyya*, al-Nābulusī traza una analogía entre la Meca y Jerusalén, recordando que la Roca fue la primera quibla del Islam, antes que la Kaaba. Veamos a continuación, el paralelismo entre ciudades que presenta al-Nābulusī:

La más noble de las ciudades es, después de Meca y Medina, Jerusalén. (...) Hemos comparado la ciudad de Yenín con las ciudades de al-'Ulà (...). Hemos comparado la ciudad de Nablus con la radiante Medina (...). Hemos comparado la noble Jerusalén con la protegida Meca porque Jerusalén incluye la noble Roca, antigua quibla, mientras que la Meca incluye la Kaaba, la quibla actual y porque al-Quds incluye el Monte Sinaí que vigila todos los lugares sagrados, mientras que la Meca incluye el Monte Qabis que vigila los lugares íntimos. Hemos comparado el santuario de Moisés -la paz sea sobre él- y el paisaje que lo rodea con el valle de Mina porque cada uno de ellos es frecuentado sólo durante la época de las visitas rituales. Hemos comparado las ciudades de al-Jalīl -que la paz sea sobre él- (Hebrón) con el monte Arafat porque la visita a Jerusalén está incompleta sin la visita a Hebrón, igual que la peregrinación está incompleta sin la visita al monte Arafat cuyo elevado estatus se venera. Por lo tanto, nuestra visita a Jerusalén es como si hubiese sido una peregrinación menor pues, con seguridad, hemos visualizado en sus lugares a sus correspondientes en el Hiyaz.³⁸

Dentro de Jerusalén, probablemente sea la Cúpula de la Roca la que posea la mayor acumulación de capital simbólico pues, además de ser considerada por la tradición judía el lugar del sacrificio de Isaac, fue el lugar desde donde, según la

³⁷ Ibn Baṭṭūṭa (2005: 166-7). La *Riḥla* de Ibn Ḍubayr no incluye Palestina.

³⁸ Al-Nābulusī, *al-Ḥaḍrat al-unsīyya*, 20-21 en Akkach (2007: 42).

tradición islámica, Muḥammad ascendió a los Cielos. Desde un punto de vista histórico, este edificio, levantado en el monte Moria, es la afirmación tangible del Islam como tercera religión abrahámica, una respuesta a la iglesia del Santo Sepulcro y el símbolo de la hegemonía islámica en una ciudad que seguía siendo mayoritariamente cristiana en época de ‘Abd al-Mālik. El edificio conmemoraba la nueva Fe y el nuevo imperio. El prestigio del lugar fue aprovechado por el califa ‘Abd al-Mālik para construir este impresionante edificio, trazando un paralelismo, quizá, entre su persona y los reyes arquetípicos David y Salomón, cuyos reinados son ensalzados en el Corán. De este modo, ofrecía, si no un “lugar de peregrinación alternativo” a La Meca, una capital capaz de competir en prestigio con la ciudad sagrada del Islam que se encontraba en ese momento bajo control de su rival el anti-omeya Ibn al-Zubayr. Según Grabar, por medio de las alusiones bíblicas y cristológicas de sus inscripciones y el eco bizantino de su forma, el edificio impone la presencia islámica en la ciudad sagrada en términos (lingüísticos y arquitectónicos) cristianos³⁹. Más tarde, durante las Cruzadas, la Cúpula y la mezquita de al-Aqṣā se convertirán en símbolo de fervor religioso y resistencia. Por último, desde el punto de vista artístico, el santuario constituye la primera obra arquitectónica conscientemente islámica. Aunque heredera de los santuarios bizantinos de planta concéntrica, su estructura octogonal⁴⁰, su suntuosa decoración y perfecta geometría hicieron de ella uno de los logros artísticos del Islam superando estéticamente a sus precedentes cristianos y ofreciendo un modelo para algunos edificios islámicos posteriores.

La descripción de este edificio seminal del arte islámico en Ibn Baṭṭūṭa es elogiosa aunque sorprendentemente breve si se compara con la descripción que hace de otros edificios como, por ejemplo, la mezquita de los Omeyas en Damasco. En su *Rihla* explica sucintamente su estructura exterior, la roca interior desde la que tuvo lugar el mencionado viaje escatológico del Profeta, la cavidad bajo la roca y la presencia de una adarga que supuestamente había pertenecido a Hamza b. ‘Abd al-Muṭṭalib⁴¹.

³⁹ V. Grabar, Oleg, (1959): “The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem”, *Ars Orientalis: The Arts of Islam and the East* 3, 33-63. En efecto, las inscripciones de este edificio resumen la cristología coránica y enfatizan la misión profética de Muḥammad; son un llamamiento a judíos y cristianos a someterse al Islam. Las inscripciones, nos dice Grabar, proveían de argumentos dogmáticos a los fieles musulmanes frente a las otras religiones, principalmente la cristiana.

⁴⁰ No existían, obviamente, en la incipiente arquitectura islámica, edificios de planta octogonal pero sí en algunos cristianos como la cueva de la Natividad en Belén o la rotonda de la Anastasis, hoy parte de la Iglesia del Santo Sepulcro. V. Avner, Rina (2010): “The Dome of the Rock in light of the development of concentric martyrion in Jerusalem: Architecture and Architectural Iconography”, *Muqarnas* 27, 31-49. El hecho de que los templos que pudieron servir de modelo a la Cúpula de la Roca estuvieran dedicados a dogmas cristianos rechazados por el Islam, refuerza la idea de que el edificio islámico se construyó como un diálogo desafiante a la religión que aún predominaba en esa zona.

⁴¹ Ibn Baṭṭūṭa, (2005: 167-8).

Al-'Ayyāšī, por su parte, nos cuenta en su *Riḥla* su llegada a Jerusalén del siguiente modo: "Nos dirigimos a la Santa Jerusalén, para visitar el tercero de los Santos Lugares [después de Meca y Medina] y ver la Tierra sagrada y bendita, buscar los vestigios de los Profetas y visitar a Abraham y sus hijos, sobre ellos sea la paz. Este viaje embargó nuestro pensamiento durante todo el tiempo que pasamos haciendo la *muḡāwara* [en La Meca]."⁴² Con respecto a la Cúpula de la Roca comenta: "(...) esta mezquita santa⁴³ es uno de los signos de Dios por la magnificencia del edificio y la amplitud de su tamaño. Hay muchas higueras y olivos enormes, debajo de cada uno de los cuales hay un banco labrado en piedra, de modo que las ramas de los árboles proyectan sombra sobre ellos." 'Ayyāšī continúa describiendo el exterior y ofreciendo las medidas exactas del complejo para pasar a describir el interior. "En el centro de la explanada, aparece flotando en el aire la cúpula de la Roca, [sobre un edificio] de forma octogonal." Describe las puertas, la decoración de mosaicos, las inscripciones, y el interior en el que se encuentra la roca "en cuya superficie hay marcas y cuadrados pequeños y grandes, como si fuesen los huecos que quedan después de haber cortado trozos de piedra. Algunos cronistas dicen que esta roca era muy larga en época de los israelitas (*banū Isrā'īl*) y que cortaron trozos de esa roca para construir la iglesia del Santo Sepulcro. Los portentos de esta Roca y la cadena que la rodeaba en los tiempos de los israelitas son eminentes. La Roca se mantenía en el aire -según cuentan-, únicamente sostenida por Dios."⁴⁴

Y continúa describiendo la cueva que hay debajo de la Roca, con forma de mezquita a la que la gente acude a rezar y el pequeño santuario que se encuentra tras el templo, también con cúpula, que alberga "otra" roca desde la que Muḡammad partió en su viaje escatológico y la mezquita al-Aqṣà⁴⁵.

La descripción que el marroquí hace del monumento es muy detallada y añade informaciones de tipo legendario, pero manteniéndose en la línea de la *riḥla* clásica pues no encontramos en ella una reflexión o interpretación acerca del sentido del edificio. Veamos cómo, años más tarde, al-Nābulusī describirá la Cúpula de la Roca.

Como explica S. Akkach⁴⁶, en la primera visión que el autor tiene del edificio, él se encuentra en la Madrasa Sulṭāniyya y ve la cúpula brillando en lo alto de la

⁴² Al-'Ayyāšī, (2006), vol. 2, 404. Trad. nuestra de este y los siguientes fragmentos.

⁴³ La denominación *al-maṣyīd al-muqaddas* empleada aquí, puede ser ambigua. Quizá se refiera a toda la explanada del Ḥaram al-Šarīf y no a la Cúpula de la Roca -que, en puridad, no es una mezquita-, pues a continuación pasa a describir los bancos y árboles del exterior del edificio. Cfr. este uso amplio del término *maṣyīd* con Ibn Baṭṭūṭa: "Luego llegamos a Jerusalén (*Bayt al-Maqdis*) -Dios la honre-tercera después de las nobles mezquitas (*maṣyīdayn*) [e. d. Meca y Medina] en cuanto a excelencia." Ibn Baṭṭūṭa (1987), Beirut, 78.

⁴⁴ Al-'Ayyāšī, (2006), vol. 2, 421.

⁴⁵ Efectivamente, hasta día de hoy existe un templete junto a la Cúpula de la Roca denominado *qubbat al-mi'rāḡ* que conmemora el ascenso del Profeta y que constituye por tanto, un problema más para dilucidar cuál fue la finalidad de la construcción de la Cúpula de la Roca.

⁴⁶ Akkach (2005), "The poetics of concealment: Al-Nābulusī's encounter with the dome of the Rock", *Muqarnas*, 22, 110-127.

plataforma del Ḥaram al-Šarīf -lo que nos recuerda esa idea de ingravidez que nos transmitía al-‘Ayyāšī-, como una referencia visual omnipresente.

Una vez en el edificio, el autor se centra, no tanto en la arquitectura, como en el milagro de la Roca suspendida en su interior. Todas las cualidades estéticas del edificio celebradas por los historiadores y viajeros musulmanes, parecen ser ignoradas por al-Nābulusī. Al-Nābulusī recoge, a través de Ḥalabī (m. 1634), la noticia de la Roca suspendida que da el andalusí Abū Bakr Ibn al-‘Arabī (m. 1148), quien fue testigo de este prodigio:

En su *Sira*, al-Ḥalabī mencionó que Ibn al-‘Arabī (...) dijo: (...) La Roca de la *Bayt al-Maqdis* es una roca irregular situada en medio de la Mezquita al-Aqṣā⁴⁷ separada por todas sus partes del suelo. No la sostiene sino Aquél que evita que el Cielo caiga sobre la Tierra, si no es con Su permiso. Sobre el lado Sur se encuentra la huella del Profeta -Dios le bendiga y salve- y en el otro lado, las [marcas] de los dedos de los ángeles que la sostienen cuando se inclina. Debajo de ella hay una cueva separada de la Tierra por todos sus lados, suspendida entre el Cielo y la Tierra. Me abstuve de pasar por debajo [de la Roca], temiendo que cayera sobre mí a causa de mis pecados. Sin embargo, después de un rato, pasé por debajo y vi la maravilla de las maravillas: pasas por cualquiera de sus lados y la ves despegada de la Tierra; no hay ninguna parte que esté unida a ella. (...) Debajo de ella hay una cueva despegada [del suelo] por todas sus partes, suspendida entre el cielo y la Tierra.⁴⁸

Más adelante, añade que esta Roca ascendió tras el Profeta en el momento de iniciar el Mi‘rāj y quedó suspendida sostenida por los ángeles.

Aún más curioso que la atención dedicada a un hecho legendario tomado de fuentes indirectas, es la consideración de la Cúpula de la Roca como construcción cristiana y no islámica. Sin embargo, como veremos en el desarrollo de la argumentación de al-Nābulusī, ambas cosas (el milagro de la Roca y la consideración cristiana del edificio) están estrechamente relacionadas:

“Al parecer, aunque Dios sabe más, este edificio que está construido en torno a la Roca, fue levantado por los francos cuando capturaron Jerusalén para tapar este prodigio por medio del cual se manifiesta la grandeza del Islam.”⁴⁹

Obviamente, al-Nābulusī era consciente del origen omeya del santuario y de las vicisitudes y restauraciones por las que había pasado el edificio. De hecho, como señala Akkach, cita en estos pasajes el *Ḥayāt al-ḥayawān* de al-Damirī (m. 1405), en la que se habla de la historia de la construcción del edificio por no mencionar que el propio al-Ḥanbalī, continuamente citado por al-Nābulusī, también presenta en su obra un detallado estudio de la historia omeya del edificio.

⁴⁷ Nótese la confusión entre la mezquita al-Aqṣā y el Santuario de la Roca donde, efectivamente, se encuentra la roca y al que, sin lugar a dudas, al-Nābulusī se está refiriendo al hablar de este milagro.

⁴⁸ Nābulusī, (1990: 114-115). V. Akkach (2005: 114).

⁴⁹ *Idem*.

A pesar de su carácter islámico, el edificio está, como aludíamos anteriormente, fuertemente influido por las construcciones bizantinas del entorno y mantiene un evidente diálogo con la arquitectura y la dogmática cristiana. A esto hay que añadir que, durante las Cruzadas, el edificio fue transformado en templo cristiano, algo que al-Nābulusī parece tener presente en su argumentación. Pero mientras que desde un punto de vista histórico-político, su construcción responde a un “hacer presente” o mostrar la hegemonía islámica en la región, al-Nābulusī concibe esta arquitectura como una “ocultación”.⁵⁰ Lo que este autor pone en un primer plano como señal de la hegemonía del Islam es el milagro de la Roca suspendida en el aire por obra de Dios, no la construcción humana que la rodea; lo divino por encima de lo humano.

Pero el damasceno prosigue su razonamiento y afirma más adelante que es Dios quien ha decretado en Su sabiduría que el milagro de la Roca quede “oculto a los ojos de los envidiosos”⁵¹, haciendo de los francos un mero instrumento de Su voluntad y privándolos en última instancia, como agudamente apunta Akkach, de la autoría del edificio.

No podríamos pasar por alto, en el enfoque de al-Nābulusī, la idea de velo como ocultación de una realidad espiritual o divina, subyacente en su descripción del edificio y tema clásico en el Sufismo. Muḥīy l-Dīn ibn al-‘Arabī, maestro de al-Nābulusī, definía el velo (*ḥiṡāb*) como “todo lo que te separa del objeto de tu búsqueda. (...) Lo que separa al hombre de la cercanía de Dios”⁵² y quizá a la luz de este concepto haya que entender el enfoque de al-Nābulusī en toda su amplitud. Pero es que para el Sufismo de escuela akbarī, el velo al mismo tiempo que oculta, es indicio de lo que oculta: vela y revela al mismo tiempo, pues una realidad espiritual invisible, necesita revestirse de un velo para ser vista. El monumento puede ocultar o ser una llamada de atención sobre lo que hay en su interior.

En el detallado análisis que del Ḥaram al-Šarīf hace el damasceno, quedan incluidos los elementos del paisaje tanto visibles como invisibles: Cuevas y ríos míticos que discurren bajo estas. Sobre la mezquita de Al-Aqṣā dirá que tiene la particularidad de que cualquier punto en el que te sientes, te parecerá que es el lugar más bello de toda la mezquita y eso se debe a que “Dios ha mirado a esta mezquita con el ojo de la Belleza, y a la Meca, con el ojo de la Majestad”.⁵³ Insitiendo, de nuevo, en la correspondencia simbólica entre Jerusalén y la Meca y contraponiendo dos atributos divinos que suelen aparecer juntos y expresar rasgos opuestos: El primero es atributo de inmanencia o semejanza -*tašbīḥ*- y el segundo de trascendencia -*tanziḥ*-. Recordemos que, según el título de esta obra, *Al-Ḥaḍra al-unsīyya*, Jerusalén representa la Intimidad (*unsīyya*) asociada a la Belleza divina

⁵⁰ V. Akkach (2005: 121).

⁵¹ *Ib.Id.*

⁵² Ibn al-‘Arabī (2002-2003): *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, Ed. Mardini, Dār al-maḥabba, 70.

⁵³ Al-Nābulusī (1990: 150).

y a la cualidad de Semejanza y que a los habitantes de esta ciudad, la tradición islámica los consideraba “vecinos de Dios”.

4. CONCLUSIÓN

Creemos que tras la lectura de estos fragmentos extraídos de distintas obras de al-Nābulusī -que, lejos de componer un cuadro exhaustivo del paisaje devocional trazado por él y de su hermenéutica arquitectónica, constituyen tan sólo una muestra de su estilo- queda de manifiesto su originalidad y carácter innovador con respecto de la *rihla* tradicional y del género de *faḍā'il* e, incluso, de las *rihla*-s escritas por sufíes y de contenido sufi.

Es especialmente evidente en la Cúpula de la Roca cómo al-Nābulusī invierte los términos de las descripciones de las *rihla*-s convencionales más conocidas, que centraban la atención en el edificio, su estructura y decoración y le prestaban una atención secundaria a la Roca del interior. Su visión del paisaje y la arquitectura va más allá de los principios de la estética y de la lógica histórica; se puede decir que para él, cada elemento del paisaje o de la urbe, contiene una enseñanza que debe ser decodificada y que puede expresarse, como es habitual en el lenguaje sufi, de manera aparentemente irracional e incluso paradójica. Al paisaje real, superpone un paisaje espiritual.

Metodológicamente se sirve especialmente de la analogía -aplicada a elementos concretos de una misma edificación o a ciudades enteras como La Meca y Jerusalén-. En su particular modo de percibir el paisaje y la arquitectura destaca el gusto por los espacios que ve (o supone) simétricos, en los que una parte es manifiesta y la otra queda oculta: Recordemos el Monte al-Sāhira con su cementerio en lo alto y su zagüía excavada justamente debajo con las mismas medidas o la cueva bajo la Cúpula de la Roca reflejo invertido de la propia Roca, ambas suspendidas en el aire.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKKACH, Samer (2007): *'Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment*. Oxford: Oneworld.
- AKKACH, Samer (2010): *Letters of a Sufi scholar: The Correspondence of 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī (1641-1732)*. Leiden/Boston: Brill.
- AKKACH, Samer (2012): *Intimate invocations: Al-Ghazzī's biography of 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī (1641-1731)*. Leiden: Brill.
- AKKACH, Samer (2015): “The Eye of Reflection: Al-Nabulusi's spatial interpretation of the Tomb of Ibn Arabi”, *Muqarnas* 32, 79-95.
- ALADDIN, Bakri (1985): *'Abdalḡanī an-Nābulusī (1143/1731), oeuvre, vie et doctrine*. Tesis doctoral. Paris: Université de Paris I. Pantheon – Sorbonne.
- ALADDIN, Bakri (1987-1988): “Deux fatwas du Sayh 'Abd al-Ghanī al-Nabulusi (m. 1143/1731): Presentation et édition critique”, *Bulletin d'Etudes Orientales* 39-40, 1-37.
- AVNER, Rina (2010): “The Dome of the Rock in light of the development of concentric martyria in Jerusalem: Architecture and Architectural Iconography”, *Muqarnas* 27, 31-49.

- IBN BAṬṬŪṬA (2005): *A través del Islam*. Trad. introd. y notas de F. Maíllo y S. Fanjul. Madrid: Alianza.
- BUSSE, Heribert (1968): "Sheikh Abd el-Ghani an-Nabulusis Reisen im Lebanon (1100/1689-1112/1700)", *Der Islam* 44, 73-7.
- ELAD, Amikam (1987): "The Travels of Ibn Baṭṭūṭa in Palestine: Is it original?", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 257-272.
- FENTON, Paul (1997): "The hidden secret concerning the tomb of Ibn 'Arabī: A Treatise by 'Abd al-Gānī Al-Nābulusī", *JMIAS* 22, 25-40.
- GRABAR, Oleg (1959): "The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem", *Ars Orientalis: The Arts of Islam and the East* 3, 33-63.
- IBN YŪBAYR (1988): *A través del Oriente: el siglo XII ante los ojos (Riḥla)*. Intr., trad. y notas de F. Maíllo Salgado. Barcelona: Serbal.
- KHALIDI (2012): "'Abd al-Ghanī", en: P./Th./C. E. et al. (eds.): *Encyclopaedia of Islam*. 2ª edición. <http://o-dx.doi.org.fama.us.es/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0084> (09 agosto 2016)
- MATAR, Nabil (2000): "Two Journeys to Seventeenth Century Palestine", *Journal of Palestine Studies* 29, 4, 37-55.
- NETTON, I.R. (2012): "Riḥla", en: Bearman, P./Bianquis, Th./Bosworth, C. E. et al. (eds.): *Encyclopaedia of Islam*. 2ª edición. <http://o-dx.doi.org.fama.us.es/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6298> (29 julio 2016)
- EL-ROUAYHEB, Khaled (2006): "Opening the gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century", *International Journal Middle East* 38, 2, 263-281.
- SIRRIYEH, Elizabeth (2001): "Whatever happened to the Banū Jamā'a? The tail of a scholarly family in Ottoman Syria", *British Journal of Middle Eastern Studies* 28, 1, 55-65.
- SIRRIYEH, Elizabeth (1985): "The mystical journeys of 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī", *Die Welt des Islams* 25, 1/4, 84-96.
- SIRRIYEH, Elizabeth (2005): *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī, 1641-1731*. London: Routledge-Curzon.
- TOUATI, Houari (2010): *Islam and Travel in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press.

FUENTES DOCUMENTALES

- AL-'AYYĀŠĪ (2006): *Riḥla 'Ayyāšīyya*. Vol. 2. Eds. al-Fāḍilī y al-Qurašī. Abu Dabi: Dār al-Suwaydī.
- IBN AL-'ARABĪ (2002-2003): *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*. Ed. Mardini. Damasco: Dār al-maḥabba.
- IBN AL-'ARABĪ (1919): *Kleiner Schriften des Ibn al-'Arabī*. Ed. Nyberg. Leiden: Brill.
- IBN BAṬṬŪṬA (1987): *Riḥla*. Ed. T. Ḥarb. Líbano: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- AL-NĀBULUSĪ (2001): *Diwān al-ḥaqā'iq wa-ma'yimū' al-raqā'iq*. Ed. al-Zanati. Beirut: Dar al-kutub al-ilmiyya.
- AL-NĀBULUSĪ (1989): *Al-ḥaqīqa wa-l-ma'yāz fī riḥlat bilād al-šām wa-Miṣr wa-l-Ḥiyyāz*. Ed. 'Abd al-Hamid Murad. Damasco: Dar al-Maarifa.
- AL-NĀBULUSĪ (1990): *al-Ḥaḍrat al-unsīyya fī l-riḥla al-Qudsiyya o al-Riḥla al-Wuṣṭā*. Beirut: A. al-'Ulabi.

